

## SUBJETIVIDAD E HISTORIA. DESCARTES LEÍDO CUATRO SIGLOS DESPUÉS

Dr. Mario Casalla

(U. de Buenos Aires y Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales)

Bien sabemos, aunque nos cueste aceptarlo, que la *lectura* no es precisamente una operación ingenua. Tarea esencialmente interpretativa y restaurativa, tiene en el sujeto que la ejerce una de sus claves más importantes. De aquí que las nociones de texto y autor estén siempre mediadas por la presencia de ese irremediable intruso que es el "lector", al cual todos los textos le son ofrecidos y ocultados simultáneamente; obligándolo a fijar —de manera provisoria y abierta— aquello "de lo que se trata", a partir de una *intertextualidad* siempre evanescente. Paradójicamente, acaso en esta aparente limitación, finquen el carácter siempre fascinante de la lectura, la posibilidad de materializarla en textos y corporizarla en autores.

Es que toda lectura está irremediablemente *situada*, a punto tal que el reconocimiento de esta situacionalidad es más un privilegio que una carencia, una oportunidad de entender, antes que el trastoque de alguna supuesta "objetividad" autosuficiente.<sup>1</sup>

Y esta *situación* desde la que *leemos* —en nuestro caso a Renato Descartes— es siempre *cultural e histórica*. Queremos decir con esto, que comprende no sólo al actor individual del hecho, sino al contexto y al momento que precisamente lo fundan como *lector* a uno y como *autor* al otro. El resultado es un constructo en el cual emerge "nuestro Descartes", al mismo tiempo que nos fundamos como sus "contemporáneos".<sup>2</sup>

Leemos siempre desde una cultura y una historia que —en el caso de nuestro presente— tiene características, urgencias y tareas globales muy específicas, aunque raigalmente conectadas con ese largo camino que Descartes iniciaría hace ya cuatro siglos.

Leemos a Descartes de y desde los tiempos de la *modernidad consumada*, en que la figura de la *técnica* se dibuja a escala planetaria y el equívoco debate *postmoderno* señala más una dirección que un resultado visible.<sup>3</sup> Y no es lo mismo esta lectura que otra.

Más aún, dentro de esta misma globalidad propia del presente, no es lo mismo *leer* a Descartes en y desde la tradición de la filosofía europea, que desde nuestra siempre equívoca —poco "clara y distinta"— realidad latinoamericana.

Sin embargo ahora y a los efectos de una mejor comunicación, postergaré esta última distinción y me ubicaré en la perspectiva común de estos tiempos de la modernidad consumada que, signados por la técnica, compartimos planetariamente.

<sup>1</sup> De nuestra parte venimos distinguiendo (1973) entre un universal abstracto y un *universal situado* y planteando, en consecuencia, la necesidad de una *lectura culturalmente situada* en filosofía. La aplicación de este método de lectura dio por resultado —entre otros— nuestros trabajos *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un ensayo sobre Martin Heidegger* (Castañeda, Bs Aires, 1977) y *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo* (Catálogos, Bs Aires, 1992). Desde ya señalamos sintéticamente aquí que, lo que pensamos bajo la denominación "universal situado", no se limita a la categoría hegeliana de lo "universal concreto" (antes bien, pretende avanzar más allá de la ontología moderna que la sustenta); así como la noción de "situación" no es utilizada con el valor simple de mero contexto, o "condiciones de la época", sino más bien como *pro-yecto*.

<sup>2</sup> En este sentido vale la intención de Bárbara Cassin de hablarnos de "estrategias contemporáneas de apropiación" (*Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Seuil, París, 1992; resultado del coloquio homónimo realizado en octubre de 1990). Dentro de ese espíritu de "apropiación contemporánea" se mueve también nuestra lectura cartesiana.

<sup>3</sup> En cuanto a lo de "equívoco", vale aquí recordar aquella advertencia de J. Derrida en *De la Grammatologie*: "no se sale de la época cuya clausura quede esbozarse" aún.

### Una primera distinción

Decíamos que Descartes inicia un camino que, de alguna manera, llega hasta nosotros; decíamos que ese camino está ahora *consumado*: es decir realizado en su máxima plenitud, al mismo tiempo que cumplido en sus posibilidades y requerido de nuevas orientaciones y metas.<sup>4</sup>

Difícil, muy difícil es vivir en tiempos de la modernidad consumada. Tiempos en que el esplendor de lo realizado ciega, mientras que el abismo aterra. Tiempos en que la certeza de lo que *fue* alimenta su restauración (aún a sabiendas de su imposibilidad); así como el espectro de ese mismo *ser* incita su superación (su post). En fin, un difícil *entretiem po* que podríamos filiar —especulativamente hablando— en la gigantesca labor hegeliana y cuyo fin no aparece claramente a la vista (aún cuando casi lo proclamemos a diario con modas tan fugaces como la gravedad de su falta).

Y es precisamente Hegel quien no sólo tiene conciencia de ese fin, sino de su propio comienzo. El entusiasmo con que comienzan los “tiempos modernos”, en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, habla por sí solo: “Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra propia casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: tierra!”.<sup>5</sup> Del cultivo de esa tierra cartesiana, de su uso y abuso, vivimos hasta el presente: esto quiere decir —y no más— de ese campo de la metafísica del sujeto y sus múltiples, complejas y hasta encontradas variantes. Al cabo de siglos, era lógico que el producto se mejorara, tanto como que la cantera diera muestras evidentes de agotamiento.

A cuatrocientos años del nacimiento de la subjetividad moderna, es justo volver sobre ese signo denominado “Renato Descartes”, a condición que simultáneamente asumamos este desafío de su *lectura*. No hay otra manera, a no ser que la anécdota desplace lo esencial.

Y es así que —como contemporáneos tardíos de Descartes— podría sernos de utilidad diferenciar entre el *programa* y los *contenidos* cartesianos. Sabemos no obstante que —precisamente a partir de Hegel— esta diferenciación es dificultosa, cuanto no dialécticamente inválida, pero si nos atrevemos a insistir en ella no es por ignorancia de esa dificultad, sino por que nos resulta propedéuticamente útil. Aclarado lo cual, podríamos decir que muchos puntos del *programa* cartesiano (aún redefinidos) mantienen cierto aire de su frescura inicial, mientras que la mayoría de sus contenidos han sido alcanzados por la flecha inexorable de la *consumación*.

Por ejemplo, aún en este “entretiem po”, el ideal de la *unidad de la razón* —supuesta y clave del programa cartesiano— conserva su validez (reguladora), en medio de una cultura cada vez más fragmentaria, donde la hiperespecialización ha instalado un nuevo feudalismo gnoseológico, con implicancias tangibles en lo teórico y en lo práctico. Asimismo la *unidad en ella* —su otra cara— no es desdeñable en una cultura necesitada como nunca de convivencia global; claro está, siempre y cuando esa idea de “razón” no sea —como en el pasado— sectaria y excluyente.

Otro tanto ocurre con la voluntad de *crítica*, que supone la duda metódica, para una cultura que —como la nuestra— está amenazada por la frivolidad, el oportunismo, o un peligroso conformismo ante las nuevas barbaries. Aunque para esto sea necesario extenderla a campos donde Descartes se detuvo.

<sup>4</sup> Utilizamos el término “consumación” en el sentido en que Heidegger, por ejemplo, lo hace en el primer párrafo de su *Über den Humanismus*: “Consumar quiere decir: realizar algo en la suma, en la plenitud de su esencia, conducir ésta adelante, *producere*”.

<sup>5</sup> En esas mismas *Vorlesungen* llamará a Descartes, “un héroe del pensamiento, que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos de nuevo al descubierto al cabo de mil años”.

Voluntad de crítica que iba acompañada de una decidida *búsqueda de la verdad* y no se limitaba a celebrar la confusión o, lo que es peor, a llevarla a la categoría de una nueva virtud. Momento afirmativo del método que le permitía evitar las trampas de un deconstructivismo que se esteriliza en su propio gesto, o de un criticismo sin propuestas. Alejados ya de sus contenidos, este gesto afirmativo cartesiano conserva hoy su necesidad.

Finalmente —y sin pretender agotarlo con esto— tenemos además en aquel programa cartesiano ese reconocimiento de la *libertad* del hombre y de su *responsabilidad* para con lo que efectivamente sucede, necesarios en una época que tiende a hacer de la resignación un culto y del desentendimiento su deporte preferido. La vieja doctrina del “libre albedrío” y aquellas polémicas sobre la preordenación divina y la libertad humana —que la *Carta a Isabel* de enero de 1646, plantea con tanta finura—, no son preocupaciones ajenas a este siglo, aun cuando los textos y contextos sean otros.

Y esto último no es precisamente desdeñable porque, como hemos dicho, ese programa fue llenando con *contenidos* específicos. Decíamos que a estos, la fecha de la consumación los había alcanzado, lo cual debe ser también tomado rigurosamente en cuenta; so pena de oponerle a la pretensión *postmoderna* una restauración *neomoderna*, tan ilusoria como la anterior. No se sale de la Modernidad anteponiéndole el prefijo “post-” a cada punto de su programa; ni se regresa a ésta —como si nada hubiera pasado— presentándola como incumplida y vigente.

En este sentido, muchos aspectos del actual debate modernidad/postmodernidad (y otros que le son conexos) ocultan el fondo de la cuestión. La consumación de la metafísica moderna de la subjetividad —tarea que enlaza a nuestro presente con Descartes— requiere algo más que discusiones, modas y capillas. En esto conviene recordar aquello que ya irritaba a Kant, a propósito de las polémicas mal planteadas, donde los contendientes terminaban adoptando “el aspecto ridículo que los antiguos expresaban diciendo: uno ordeña al macho y otro tiene el jarro”.<sup>6</sup>

Para evitarlo, acaso convenga volver —sin prejuicios— sobre algunos contenidos concretos del programa cartesiano.

### La revolución ontológica

Si hoy podemos y debemos seguir pensando a Descartes, es porque su doctrina introduce una marca irreversible en la historia de la filosofía. Su recepción de la herencia clásica, unida a una implacable (y profunda) redefinición, lo ubican como padre de una verdadera revolución ontológica que llega hasta nuestros días. En el corazón de esa revolución están las nociones de *razón* y de *cogito*.

Acaso el supuesto de la unidad de la razón sea la mayor herencia que Descartes recibe de la filosofía clásica —en particular del estoicismo— pero, como bien sabemos, hay una diferencia fundamental: esta *ratio* no es ya una sustancia divina de la cual el hombre participa, sino una *facultad específicamente humana*, a la cual Dios da garantías si (y sólo si) el hombre se atiene a las reglas que prescribe el Método. La razón se hace ahora sustancia de la subjetividad humana.

Pero ese reconocimiento de la sustancialidad del cogito (*Discurso*, IV, 33), debe leerse acompañado de una redefinición del clásico concepto escolástico de sustancia (sujeto de cualquier atributo del que tengamos una idea real), transformándose ahora sólo en el *pensamiento*

---

<sup>6</sup> Cf. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Doctrina Elemental Trascendental, segunda parte, introducción, III (B83/A58).

existente, sin que esto implique el reconocimiento de algún *substratum* suyo desconocido, sino la relación intrínseca del yo consigo mismo (la cual es "evidente").<sup>7</sup>

Queda así constituida la triada *sustancia/razón/hombre* que de aquí en más y progresivamente, trazará el campo de problemas y preocupaciones filosóficas y científicas. A su vez Dios —ese peculiar "Dios cartesiano" que ya notara Pascal (*Pensées*, 556)— desprovisto de todo carácter religioso, autor de verdades geométricas y del orden del mundo, desplazado del centro, pasará a ocupar —en los márgenes— el lugar de un principio de garantía y verdad *gnoseológica*. A pesar de seguir reconociéndosele —todavía en Descartes— el carácter de una potencia inagotablemente creadora, esa infinitud es más de *potencia* que de *entendimiento*; en consecuencia, tendrá una amplia facultad de arbitrio (de decisión), pero es desde ahora el *hombre* responsable y guía de la razón.

Tenía razón Hegel ("Con Cartesio tocamos tierra..."), al mismo tiempo que nos quedamos *solos*. Solos en nosotros mismo, aun cuando otros amenazadoramente nos circunden, y solos para poner y disponer de la naturaleza a nuestro antojo, empezando por nuestro propio cuerpo. Liberados de una potencia omnipotente y por momentos asfixiante —no precisamente un paraíso perdido, que pudiera figurar como modelo— el programa moderno se pondrá a trabajar febrilmente. Todo estaba por hacerse o readecuarse... cuatrocientos años no es nada.

De la contemplación, a la acción. La razón —ahora como facultad puramente humana— no opera ya descubriendo o manifestando un supuesto orden divino, sino *produciendo* y *estableciendo* desde sí misma el orden de los conocimientos y de las acciones. Al igual que Bacon, Descartes sabe ahora que el conocimiento es *poder* y —aun con sus vacilaciones y reconocida prudencia— hacia él se dirige metódica y resueltamente: "en lugar de esta filosofía especulativa que se encuentra en las escuelas, es posible encontrar una práctica por la cual *conociendo* la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios de nuestros artesanos, los podríamos emplear de la misma manera para todos los usos a que nos sean apropiados, y así *hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza*" (*Discurso*, VI, 61/62). De lo cual se derivaría —verdadero anticipo de los sucesivos catálogos de ofertas posteriores!— "la invención de una *infinidad de artificios* que nos harían gozar sin ningún esfuerzo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que allí se encuentran, sino principalmente para la *conservación de la salud*" (op. cit., VI, 62); lo que a su vez implica no sólo "liberarnos de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu", sino también del "debilitamiento de la vejez". Como se advertirá, el actual Proyecto Genoma Humano, en su partida de nacimiento; un largo camino para soñar y trabajar en nuestra propia y muy humana "infinitud" (tecnologías mediante).

Es que si algo debemos a Descartes —con todo lo que de allí se deriva— es el reconocimiento de la *sustancialidad del cuerpo*. Porque sabido es que en la tradición aristotélica el cuerpo no era considerado sustancia, sino órgano o instrumento de la sustancia alma; que en el agustinismo si bien hay ya cierto reconocimiento de la sustancialidad del cuerpo, ésta es todavía parcial o imperfecta. Sólo en el cartesianismo el cuerpo adquiere una plena (y distinta) sustancialidad; sólo desde él se abre el ancho y problemático campo (bien lo sabemos ahora) para el estudio científico del cuerpo humano y su vasta manipulación técnica. Devenido hoy verdadero modelo para armar (trasplantes o implantes mediante) o recombinar (ingeniería genética

<sup>7</sup> De aquí en más las citas de textos cartesianos es según primera edición de Charles Adam y Paul Tannery, *Ovres de Descartes*, L. Cerf., París. 1897/1910, XII volúmenes.

de por medio), como en tantas otras cosas el buen Renato abrió aquí una puerta tan necesaria como incierta.

Y no se limitó solamente a esto, junto con la puerta de nuestro propio cuerpo, nos abrió las del mundo sin más.

### La voluntad técnica

Porque en realidad, nada es más parcial que hacer de Descartes el simple postulador de la subjetividad. Lejos de ello, el principio del cogito no encierra al hombre en sí mismo sino que —a través de las *ideas*— lo relanza al mundo.

Pensar es ahora tener “ideas” y esto es una novedad terminológica típicamente cartesiana. En la escolástica este término estaba reservado a la esencia o arquetipo de las cosas subsistentes en la mente de Dios (el universal *ante rem*); desde Descartes la idea es “la forma de un pensamiento, por la inmediata percepción de la cual soy consciente de ese pensamiento” (*Respuestas*, II, Def. 2). Pero esto tampoco agota la entidad de la idea, a esta noción de la idea como acto de pensamiento, Descartes le agrega la idea como *representación* de un objeto (como “cuadro” o “imágenes”, así las llama, de las cosas). Y esto sí abre plenamente la razón al mundo. Se inicia aquélla “época de la imagen del mundo”,<sup>8</sup> a cuya representación sigue inexorablemente su dominio (técnico), y en cuya consumación nos movemos cuatrocientos años después.

Y en esto juega —como también se sabe— un papel clave el reconocimiento de la *extensión* como carácter esencial de los cuerpos (*Principios*, II, 4). Extensión que se configura como *espacio geométrico*, una vez que se abstraen de los cuerpos sus propiedades, quedando así reducidos a su atributo fundamental (op. cit., II, 11).

Reducción que a su vez posibilita el riguroso *mecanicismo* que dominará toda la física cartesiana (y moderna), al limitar las propiedades de la materia a la *divisibilidad* y a la *movilidad* de las partes (op. cit., II, 23).

Queda así delimitado el terreno sobre el cual la creciente *voluntad técnica* puede ejercer ahora su investigación y su dominio. Sin más límites que la eficiencia en el mercado y un simbólico llamado a la *prudencia*, la producción técnica y el cúmulo de objetos así resultantes serán la compañía y el juego preferidos del hombre moderno.

La revolución ontológica va cobrando así —cada vez más— su rostro técnico, a punto tal que hoy son prácticamente una. Desplazado Dios (finalmente muerto), los juguetes técnicos se han vuelto prácticamente nuestra única (y fascinante) compañía. En su producción y adquisición finca buena parte de aquello que, por costumbre, todavía seguimos llamando “felicidad”. Y por la cual, desde Descartes, venimos pagando un precio individual y social, singularmente alto.

### Acciones, pasiones y... razones

En efecto, la entrada del hombre en el centro de la escena, la entronización de la razón calculante como medida y método y esa apertura imperial y dominadora sobre el mundo, exigió a su vez una redefinición fundamental de esos mismos tres conceptos (hombre, razón y mundo). Detengámonos ahora brevemente en el primero.

<sup>8</sup> Sigo en esto la expresión de Heidegger en la conferencia homónima incluida en *Holzwege (Gesamtansage, Band 5, Klosterman, Frankfurt, pág. 69)*. En cuanto a mayores precisiones cartesianas, ver *Meditaciones*, III y *Carta a Merseme* del 16 de julio de 1641.

Descartes es también aquí sólo el inicio y, como tal, el que apunta en una dirección. Esta marca la necesidad de una fuerte *represión de las pasiones* y de una decidida *domesticación de la voluntad*, única forma en que la razón extienda su dominio a lugares todavía no alcanzados. Porque si bien es cierto que las pasiones (y todo lo que a ellas concierne) no gozaban precisamente de favor en el mundo escolástico, también lo es que —dentro del proyecto racional moderno— esa hostilidad se agrava ciertamente.

Si bien todavía en Descartes las pasiones no son dañinas en sí mismas, y la tristeza y la alegría cumplen una función natural y positiva en la preservación de la salud del cuerpo (*Pasiones*, II, 137), el juicio definitivo hacia ellas no termina siendo favorable: distorsionan las nociones de bien y de mal y, en consecuencia, infunden a nuestras acciones más ardor del conveniente (*Pasiones*, II, 138). De aquí se sigue un programa netamente represivo (vencerlas y detener los movimientos que las acompañan), de cuyos resultados —cuatrocientos años después— no podemos precisamente vanagloriarnos.

Tampoco le va mejor a la *voluntad*, de quien dependen las acciones. Si a las pasiones le debemos la desmesura respecto del bien y del mal, a la voluntad debemos computarle al posibilidad del *error* (*Meditaciones*, IV y *Principios*, I, 34). Dotada —por el libre albedrío— de la capacidad de afirmar y negar, es ella la principal causa en la precipitación del entendimiento. De aquí que, así como hace falta reprimir las pasiones, es necesario domesticar la voluntad: esto es someterla metódicamente a la razón.

Como dijimos —a juzgar por los resultados— ese programa de represión y domesticación no ha sido precisamente exitoso. ¿Acaso porque todavía no hemos sido suficientemente racionales?; ¿o más bien porque poco podía (y puede) esperarse de una razón montada a expensa de las pasiones y de la voluntad?; ¿La única razón posible es la razón que somete?; ¿o puede todavía pensarse en una razón reencontrada con las pasiones y reconciliada con la voluntad?

¿No es acaso ya necesario y urgente elaborar una nueva teoría de la *prudencia*, que vaya más allá de la recomendación de extender el dominio de la razón sobre las pasiones? (*Pasiones*, III, 211)?.

Sin embargo esto no es todo, ya que este hombre (redefinido) que ha entrado en la escena moderna, no es sólo un ser individual, sino también una moral y una política.

En cuanto al dominio de la moral, hay ciertos contenidos con los cuales Descartes inicia el camino que llega hasta nosotros.<sup>9</sup> De entre ellos convendría reparar en esa peligrosa escisión entre lo *público* y lo *privado*, que supone la “primera regla”. Esto —que si bien Descartes en lo personal le permitiría la supervivencia, en un mundo de guerras y fanatismos cotidianos— harás de allí en más peligrosa escuela, al servicio de causas mucho menos nobles e imperiosas. En efecto, aquella respuesta al ministro protestante Revius (“Tengo la religión de mi rey y de mi nodriza”), se fundamenta en el perfecto distingo de dos órdenes diferenciados y hasta antagónicos: de un lado, el “uso de la vida”, donde la voluntad tiene la obligación de decidirse, aun sin esperar la evidencia; del otro, el “dominio de la contemplación”, en el que el hombre no puede conformarse más que con la verdad evidente (*Respuestas*, II y *Discurso*, III).

Con el primero —el del, *poder efectivo*— no se juega, se lo acata y se lo respeta. Sólo en la intimidad del segundo, es posible el ejercicio (en *soledad*) de una cierta libertad. Peligroso dualismo al cual debemos algunas de las peores páginas de nuestra historia contemporánea: no pocos totalitarismos y fanatismos; casi todos nuestros confortables “renunciamentos” y ese

<sup>9</sup> En el tema moral tenemos en cuenta la usual distinción entre una “moral provisoria” (*Discurso*, III) y la que puede considerarse “definitiva” (*Cartas a la princesa Isabel* y *Pasiones*), por correcciones del propio Descartes.

desinterés por lo público, justificado precisamente desde una *hipervaloración de lo privado* (concebido ahora como el único lugar donde la razón y la libertad son posibles).

Por lo tanto, la libertad se vuelve un *hecho íntimo*, constitutivo de la conciencia individual, de la cual nos percatamos en nuestra pura experiencia interior (*Principios*, I, 39).

Y como todo lo "otro" amenaza mi libertad, o me resta soberanía, asistiremos a progresivas añadiduras: el indisoluble matrimonio de la libertad con la *propiedad*; la "inocente" y hasta amable sentencia, según la cual la "libertad mía termina donde empieza la del otro" (en función de lo cual semejante pasa a ser una *amenaza*) y —por fin— la construcción de una moral y de una política, donde las nociones de *solidaridad* y de *justicia*, no dejan de ser amables, pero secundarias, recomendaciones.

Es así que —rodeado por el poder y dominado esencialmente por el miedo— aparece aquella definición *egoísta* de la libertad, según la cual ésta reside en la *autosuficiencia* personal que experimentamos, al no sentir en nosotros otra fuerza que la propia razón (*Meditaciones*, IV). Entonces, otra vez la soledad, es decir el amurallamiento en un yo condenado —al unísono— a conquistar y a temer... Y ya sabemos de lo que es capaz un "burgués asustado": de los diversos totalitarismos al hombre "light", hay un interesante catálogo en el siglo XX.

Sin embargo, es también el tiempo y la oportunidad de seguir avanzando. Lo bueno de un tiempo de *consumación* como el que vivimos, es que la pesadez —paradójicamente— también se vuelve *livandad* y la historia es tanto tradición, cuanto *punte* hacia otra cosa. Después de todo, fue el propio Descartes quien nos puso en el centro de la escena y enseñado que no todo depende de los dioses.

### Más allá de la modernidad consumada

Sin embargo, cuatrocientos años después, lo peor que podría pasarnos es repetir monótonamente a Descartes o, peor aún, archivarlo en el desván de las ideologías en desuso. No sólo sería injusto, sino también insensato.

Para nosotros, latinoamericanos, tiene además un sabor muy especial: sus obras integraban el prolijo Index que las autoridades coloniales españolas habían elaborado, acaso para "proteger" nuestras jóvenes —aunque calenturientas— mentes americanas. Y ya se sabe la fascinación especial que ejerce lo *prohibido*.

Junto con Rousseau, Voltaire y algún que otro "revoltoso" de la época, leer a Descartes —salvo raras excepciones— podía ser un ingrato pasaporte al otro mundo. Porque como bien se sabe allá —como aquí—, la Inquisición y el funcionariado colonial no habían hecho suyo ese programa cartesiano de represión de las pasiones y domesticación racional de la voluntad; ni mucho menos aquello de la "universalidad" de la razón, cuando los indios, criollos o "sudacas" se trataba. Aunque —justo es reconocerlo— tampoco los compatriotas de Descartes fueron demasiado cartesianos en sus colonias americanas.

Curiosamente, sólo pudimos leer a Descartes en paz, prácticamente al mismo tiempo que sus restos terminaron descansando en Saint-Germain-des-Près, después de 169 años de vicisitudes y aquél entierro sueco de 1650 (¡irónicamente en un cementerio para "niños privados del uso de la razón"! ). Nosotros también, como Descartes, tuvimos durante muchos años la cabeza por un lado y el cuerpo por el otro, al calor de la pasión de un capitán bravío que la cortó y vendió al mejor postor, ignorando también toda recomendación racional del maestro.

Sin embargo, en este cierre de siglo, sabemos "con claridad y distinción" que nos hallamos en el mismo barco y que no se tripula esta nave espacial Tierra con viejos manuales (aunque cada tanto alguien lo intente). Acaso por eso tengamos hoy tareas comunes —junto a las

que nos son inexorablemente propias—; simbólicamente hablando, se trataría de recorrer las calles que van desde el Museo del Hombre (donde se exhibe, en un acto de curioso gusto, la cabeza de Descartes), hasta la Iglesia de Saint-Germain, donde descansan sus restos mortales y juntarlos. Tanto a europeos como a americanos nos haría bien.

En términos más estrictamente conceptuales, esto implicaría *realizar la consumación de la metafísica moderna* y así, efectivamente, poder asumirla y sobrepasarla hacia horizontes diferentes. En términos de la *razón* es necesario —con toda urgencia y sensatez— pensar los nuevos motivos de su unidad (que ya no podrá descansar en la simpleza de la “sustancia”, ni en el reconocimiento abstracto de su “universalidad”). Razón que tampoco podrá pensarse contra la vida, exigiendo sin más la represión de las pasiones y la domesticación de la voluntad (dudoso programa que, en espiral creciente, requerirá siempre más); por el contrario, es necesario su reencuentro, para que la psicosis no reemplace a la cultura sino que —por el contrario— la posibilite. Se trata por fin de una racionalidad menos dominadora y mucho más *dialógica*; donde la necesaria *relación entre la técnica y la naturaleza* sea precisamente eso y no una suerte de combate a muerte con pésimo pronóstico. Una razón abierta e *intercultural*, donde el universal abstracto de la razón moderna (ontológicamente imperial), ceda su lugar a las *universalidades situadas* de culturas que, desde su arraigo efectivo, posibiliten lo *planetario* como juego irreductible de las diferencias, antes que un previsible monólogo de bloques o supuestos “centros”.

Todo lo cual a su vez será imposible si —junto con la noción de racionalidad— no redefinimos la de *hombre*. Es aquí también de toda urgencia liberarlo a éste de las ataduras del “sujeto” y de las trampas de la “subjetividad”, en que la propia Modernidad lo encasilló. Lo cual paradójicamente, nos hace perseverar en su soñado programa *emancipador* de ataduras, completándolo y al mismo tiempo redefiniéndolo. No se trataba de codear a Dios para poner al hombre en su lugar (reemplazando una usurpación por otra), sino más bien de intentar la aventura —siempre tensa— de su convivencia *enigmática*. Lo cual de suyo implica evitar las simplificaciones del “hombre máquina” y del Dios “relojero”, en que la filosofía y la teología modernas, por distintivas vías, desembocan.

Hay que revisar también ese enorme conjunto de “objetos” que le son correlativos, en una naturaleza concebida como depósito de mercaderías a ser puestas en el mercado por el trabajo humano.

Después de todo, acaso no sea más que la singular tarea de recuperar —tanto a los dioses, como a los hombres y a las cosas— de su *moderna soledad*. Algo así como evitar que el mundo termine por convertirse en un gran *Macondo*.